

FILOSOFÍA POLÍTICA E INJUSTICIA RACIAL: DE LA TEORÍA NORMATIVA A LA TEORÍA CRÍTICA

Por: **Thomas McCarthy**
Northwestern University

Resumen. Aunque la “raza”, esto es, las representaciones y clasificaciones raciales, ha constituido un rasgo estructural fundamental de la vida política a lo largo del período moderno, no ha sido incorporada de manera sistemática en la teoría política normativa que domina la filosofía angloamericana- en la forma en que lo hizo con la “clase” a finales del siglo XIX y en que ha tratado de hacerlo recientemente con el “género” y la “cultura”. Un análisis detallado de la influyente distinción de John Rawls entre teoría “ideal” y “no-ideal” apunta a un diagnóstico del problema y sugiere una cura: una forma de teoría crítica que combine los fines constructivos y reconstructivos de la teoría normativa con los fines interpretativos y explicativos de los estudios de base empírica y con los fines prácticos de la crítica social y política.

Palabras clave: filosofía política, teoría normativa, teoría crítica, John Rawls

Political Philosophy and Rational injustice: From normative to Critical Theory

Summary. Although “race,” i.e. racial representations and classifications, has been a major structural feature of political life throughout the modern period, the normative political theory that dominates Anglo-American political philosophy has not systematically incorporated it as such — in the way that it did “class” in the late nineteenth century and has recently attempted to do with “gender” and “culture.” A close analysis of John Rawls’s influential distinction between “ideal” and “non-ideal” theory points to a diagnosis of the problem and suggests a cure: a form of critical theory that combines the constructive and reconstructive aims of normative theory with the interpretive and explanatory aims of empirically based studies and with the practical aims of social and political critique.

Keywords: Political philosophy, normative theory, critical theory, John Rawls

En la filosofía política dominante, la historia del racismo europeo, con sus vastas implicaciones para la teoría y la práctica del liberalismo moderno, ha permanecido al margen durante mucho tiempo.¹ Esto es casi tan asombroso como la marginalidad teórica, hasta hace muy poco tiempo, de asuntos de género. Digo “casi”, porque aunque las relaciones de

¹ Una primera versión de este artículo se leyó en el *Encuentro de la División Central de la Asociación Filosófica Americana* (American Philosophical Association), en abril de 2000. Agradezco a Lucius Outlaw por sus comentarios en esa ocasión. Por sus comentarios al primer borrador, estoy en deuda con James Bohman, Felmon Davis, María Herrera, Richard Kraut, Christopher Zurn y Robert Gooding-Williams, a quienes también debo muchas esclarecedoras discusiones sobre aspectos de la teoría racial.

género han estructurado profundamente cada una de las sociedades humanas, las relaciones raciales, en el sentido aquí cuestionado, han tenido una trascendencia estructural importante “solamente” por cerca de cinco siglos. Es decir, son contemporáneos, cobraron vigencia, y están profundamente involucrados con la modernidad Occidental desde los primeros viajes de “descubrimiento” hasta el neocolonialismo actual. Si se preguntara, en términos rawlsianos, qué hechos moralmente arbitrarios sobre individuos y grupos han tenido las mayores consecuencias por su posición legal y política en el mundo moderno, el género y la raza adscrita ocuparían con certeza los primeros lugares de la lista, junto con la clase, aunque su importancia comparativa variaría de un contexto a otro. Si el contexto fuera el global del expansionismo europeo desde el siglo XV, entonces la clasificación racial tendría un derecho indisputable a ser el más importante, pues un ingrediente central en el proceso por el cual más de cuatro quintas partes del globo resultaron bajo el dominio europeo y/o estadounidense antes del inicio de la primera Guerra Mundial fue la teoría y la práctica de la supremacía blanca.

La vinculación de la modernidad occidental y el surgimiento del capitalismo en la conquista y explotación del mundo no occidental es una larga historia bien conocida. Marx ya había señalado en el primer volumen de *El capital*, “El descubrimiento de oro y plata en América, el desarraigo, la esclavización y la masiva sepultura en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en una madriguera para la cacería comercial de pieles negras, marcaron el optimista amanecer de la era de la producción capitalista”.² Pero Marx y el marxismo se centraron en las relaciones de clase y por lo general trataron las relaciones raciales como derivadas de aquéllas. Una explicación alternativa, que atraviesa a W.E.B. Du Bois hasta la teoría crítica racial de la actualidad, ha considerado en contraste, la categorización racial no simplemente como una variable dependiente, sino como un principio estructurador irreductible de las relaciones sociales, culturales y políticas en el mundo moderno. Partiendo de esta perspectiva, la conquista y colonización de las Américas, la subyugación y exterminio de los indígenas y la masiva expansión del comercio de esclavos en el Atlántico al comienzo de la era moderna estuvieron ligados de manera integral con la construcción social de las jerarquías y diferencias raciales. En el transcurso de esta transformación histórica, las ideologías imperiales de “cristianos contra herejes” abrieron paso gradualmente a las de los “civilizados europeos contra los salvajes incivilizados”, que fueron asumidas en términos raciales biologizados ya en el siglo XVIII. En el siglo XIX, la “era del imperio”, la rápida expansión del colonialismo en Asia, el Pacífico y África impulsó un desarrollo mayor de las ideologías raciales, particularmente en conjunción con la aparición de la biología darwiniana y la antropología física. En resumen, había una interdependencia constante entre colonialismo y racismo, entre el asentamiento de la dominación imperial y la formación de ideologías raciales.

2 Marx, Karl. *Capital*. New York: Random House, 1906, p. 823.

En vista de esta tradición alternativa —alternativa no sólo al marxismo sino también al liberalismo— éstas no fueron ideologías en el sentido de meros epifenómenos de procesos sociales subyacentes: fueron construcciones sociales que eran hechos sociales reales con efectos reales en el ordenamiento de las relaciones sociales. Esta es la opinión expresada, por ejemplo, por Omi y Winant cuando afirman que la modernidad vio el surgimiento de “formaciones raciales” tanto a niveles nacionales como globales.³ Los sistemas de categorización racial se centraron alrededor de que los tipos de cuerpos visibles tenían una trascendencia no sólo expresiva sino también constitutiva en la sociedad y la política modernas. No sólo justificaron las prácticas preexistentes de dominación racial, entraron en ellas y las formaron. Las imágenes estereotípicas de capacidad e incapacidad raciales no sólo reflejaban la realidad institucional, ellas fueron esenciales para su misma inteligibilidad y normatividad. Argumentos similares a las diferencias raciales “naturales” fueron tan inherentes a la política de inmigración estadounidense en los siglos XIX y XX, a la formación de la clase trabajadora y el movimiento obrero estadounidenses, a “Jim Crow” y el “iguales pero separados”, a la eugenesia y los campos de exterminio. En resumen:

La raza ha funcionado como un indicador de inclusión y exclusión, igualdad y desigualdad, libertad y esclavitud durante todo el periodo moderno, tanto local como globalmente. Y a pesar de los logros del Movimiento Estadounidense por los Derechos Civiles aquí y las luchas descolonizadoras en otros países, hay un consenso difundido en esta tradición alternativa de que la herencia del racismo institucionalizado aún está entre nosotros, es decir, que las relaciones locales y globales de riqueza y poder aún se estructuran en líneas racializadas. De hecho, la persistencia de la “raza” como un principio ordenador importante de la vida social, aun *después* de su desmantelamiento político y su deconstrucción teórica, es considerada uno de los principales problemas de esta época —“el problema de la línea del color”—.⁴

Desde la década de 1960, la importancia central de la raza para el mundo moderno en general y para la experiencia estadounidense en particular en la mayoría de áreas de las ciencias sociales y humanas. En la filosofía política dominante, sin embargo, el proceso apenas ha empezado —a pesar del hecho evidente de que los discursos, las prácticas y las instituciones políticas han estado teñidas de racismo a lo largo de la era moderna y de que las políticas raciales persisten aún hoy como herencia de siglos de opresión—. ⁵ Como resultado de esta continua marginalización, el desarrollo de herramientas conceptuales para analizar las dimensiones racializadas de la política moderna y contemporánea se ha

3 Omi, Michael & Winant, Howard. *Racial Formation in the United States*. Nueva York: Routledge, 1994. Ellos analizan la raza como un complejo de significados sociales que modelan prácticas, identidades e instituciones. Esto desplaza la idea de raza como una naturaleza biológica fija sin reducirla a una mera ficción. En lugar de ello, es una construcción social con una figuración importante en realidades sociales, culturales, legales, políticas, económicas y psicológicas.

4 Como lo anticipó W.E.B. Du Bois en 1903, *The Souls of Black Folk (Las almas del pueblo negro)*, editado con una introducción de Blight, D.W. & Gooding-Williams, R. Boston: Bedford Books, 1997, p. 45.

5 Y a pesar de los esfuerzos más ingentes de filósofos en la tradición alternativa para atraer la atención de la filosofía política dominante sobre este hecho. En 1977 y 1978, por ejemplo, hubo un doble número de *The Philosophical Forum* dedicado a la “Filosofía y la experiencia negra”. Una cantidad innumerable de otras publicaciones sobre raza y filosofía política aparecieron en los setenta y ochenta, por Bernard Boxill,

rezagado, y el giro de patrones de dominación racial legalmente institucionalizados a la dominación anclada en culturas y tradiciones, normas y valores, patrones de socialización y formaciones de identidad en el mundo de la vida ha permanecido durante largo tiempo carente de una teoría política liberal.

Como han documentado recientemente varios académicos, sin embargo, la marginalización teórica es sólo una parte de la historia. La mayoría de los teóricos clásicos contemporáneos estaban conscientes de y en complicidad con el sistema emergente de la supremacía blanca. Así Locke declaró en su famosa frase que América era una “tierra desocupada” habitada sólo por nómadas salvajes aún en el estado natural, y por ende era una tierra lista para expropiación europea, en tanto en ella aún no había mezclado labor de otorgamiento de propiedad. Menos difundido fue el hecho de que él era un accionista original de la Royal African Company, que se alquiló en 1672 para monopolizar el comercio de esclavos inglés —Locke aumentó sus inversiones en 1674 y luego nuevamente en 1675— y algunos años antes (1669) había ayudado a redactar *La Constitución Fundamental de Carolina*, que establecía que “Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros, de su opinión o religión cualesquiera que sean”.⁶ De esta manera, el mismo Locke, que declaró en la primera línea de su Primer Tratado que “La esclavitud es tan vil y miserable como patrimonio del hombre, y tan directamente opuesta al carácter generoso y al coraje de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, mucho menos un caballero, abogue por ella”,⁷ de hecho hubiera apoyado el envío forzoso de africanos a Estados Unidos para servir a caballeros ingleses.

Podríamos inclinarnos a considerar esta paradójica combinación como peculiar suya o, en todo caso, atípica. Pero ése es el problema: ha sido demasiado típica del pensamiento político de Occidente durante los siguientes dos siglos y más. Aun Kant, quien desarrolló la que podría ser la versión filosófica más pura del humanismo europeo, también desarrolló la que podría ser la teoría más sistemática de la raza y la jerarquía racial anterior al siglo XIX.⁸ El mismo Kant estaba no sólo al tanto de, sino además —seguramente en algunos aspectos— por delante de las consideraciones biológicas contemporáneas sobre la diferencia racial, y era

Leonard Harris, Bill Lawson, Howard McGary, Lucius Outlaw, Laurence Thomas y Cornel West, entre otros. Sin embargo, la agenda de la teoría político-liberal establecida ha permanecido por mucho tiempo sin variaciones en este aspecto.

6 Citado en Blackburn, Robin. *The Making of New World Slavery*, p. 275, Nro. 92.

7 Locke, John. *Two Treatises of Government*. Laslett, Peter (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 141. [En español: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Trad. José Carner. Mexico: Porrúa, 1997. N.T.]

8 Véase Bernasconi, Robert. “Who Invented the Concept of Race? Kant’s Role in the Enlightenment Construction of Race”, próxima a aparecer en: *Race*. Bernasconi, R. (ed.). Oxford: Blackwell Publishers, 2001; and Eze, Emmanuel Chuckwudi. “The Color of Reason: the Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology”, en: Eze, Emmanuel Chuckwudi (ed.). *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, pp. 103-40.

9 Kant, Immanuel. “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”, en: *Kant: Political Writings*. Editado por Reiss, H., traducido por Nisbet, H.B. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 52. [En español: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de

además excepcionalmente bien versado en la literatura de viajes de su tiempo. En conexión con sus conferencias sobre geografía y antropología físicas, que impartió anualmente desde 1756 hasta 1796, se sumergió en los informes de exploradores, colonizadores, misioneros, comerciantes y similares, los cuales constituían una parte significativa de la base “empírica” de estudios culturales comparativos de su tiempo. Y aunque algunas veces ridiculizó la fidelidad de tales informes, no cabe duda de que se basó en ellos al formular sus opiniones sobre los pueblos no europeos. Podríamos decir, entonces, que sus opiniones reflejaron el alcance y la naturaleza de los contactos entre europeos y no europeos en el periodo de la modernidad temprana; y siendo Kant quien era, ese espejo tenía una potencia y una claridad sin igual. El popular racismo que siguió a la conquista y esclavitud del “Nuevo Mundo” encontró allí la forma más elevada de reflexión teórica anterior al siglo XIX, una reflexión que ya mostraba las características dominantes de la “ciencia” racial del siglo XIX: las diferencias raciales estaban representadas como determinantes biológicamente heredados de diferencias culturales; en particular, diferencias en capacidades morales e intelectuales. En consecuencia de lo que tomó como diferencias con fundamento biológico en el talento y el temperamento, Kant conjeturó que los pueblos no europeos eran incapaces de hacerse conscientes autóctonamente de su humanidad, y especialmente de alcanzar esa constitución civil perfecta que es la tarea más elevada que impone la naturaleza al género humano. Por ende, podía decirse que Europa “probablemente legislará para todos los demás continentes”.⁹ Éste era el plan de la naturaleza, y por ende el plan de Dios, y por ello la mejor esperanza de la humanidad. De modo que aquí lo tenemos antes de terminar el siglo XVIII: una lógica teórica para la supremacía global blanca, enraizada en la biología, exhibiendo diferencias hereditarias en la capacidad y el carácter, y completada con la misión civilizadora de la raza blanca favorecida por la naturaleza para ir a la cabeza del progreso cultural y dictar la ley al resto del mundo¹⁰ —una lógica que sólo tendría que ser desarrollada un poco más y adaptada para responder a las necesidades de la “ola imperialista” en el siglo XIX—.

Hay, por supuesto, variaciones importantes de un contexto a otro y de uno a otro autor. Pero también hay un patrón general: los pueblos no europeos se caracterizan como salvajes o incivilizados, como si no estuvieran dotados de capacidades racionales completamente desarrolladas y fueran incapaces de una agencia racional completa, y por ende se les declarara necesitados de tutela, no sólo para el bien de quienes los mandan, sino también para su propio bien, para el pleno desarrollo de sus capacidades.¹¹ Hacia el final del siglo XVIII, pero especialmente en el XIX, este esquema fue rellenado con filosofías

Cultura Económica, 1941, pp. 38-65. N.T.]

10 Sin embargo, el mismo Kant negó que pudiera haber derecho alguno para poseer esclavos y condenó rotundamente el colonialismo europeo de su tiempo. Sobre lo anterior, véase *The Metaphysics of Morals*. Traducido por Gregor, M. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 66. Sobre lo último véase *ibid.*, pp. 53, 121-22; y “Perpetual Peace”, en: *Kant: Political Writings*, pp. 106-07.

11 Pueden hallarse excepciones a este modelo; por ejemplo, entre los *philosophes* de la iluminación francesa. Para un breve repaso, véase: Davis, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1988, capítulo 13, “The Enlightenment as a Source of Antislavery Thought”.

desarrollistas de la historia, que colocaban la civilización europea en la cima del progreso cultural y social, y con teorías supuestamente científicas de diferencia y jerarquía raciales. Más recientemente, sin embargo, y especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, el desmantelamiento generalizado de los imperios coloniales y de la discriminación *de jure* respecto a los derechos civiles ha estado acompañada por un cambio en el tratamiento de la raza en la teoría política liberal. Ya no hay intentos teóricamente para justificar o acomodar la subordinación racial dentro de una teoría supuestamente universalista. En lugar de ello, el tratamiento de esta característica persistente de la confusa realidad política en que habitamos está confinada al terreno de “teoría no-ideal”.

Parte de la explicación tras este rótulo es el giro tectónico en la metodología, que Richard Bernstein analizó en su estudio previo de *The Restructuring of Social and Political Theory*.¹² En él señaló la actitud ambivalente hacia la teoría normativa del enfoque positivista en la investigación social y política que se había impuesto en el siglo XX. “De un lado, hay una insistencia en la distinción de categoría entre la teoría empírica y la normativa, pero de otro lado, hay un escepticismo difundido acerca de la gran posibilidad de una teoría normativa”.¹³ Tal escepticismo se basaba en una estricta dicotomía entre hechos y valores, la asignación de la ciencia empírica al primer dominio y de la teoría normativa al segundo, y la opinión de que no podría haber determinación racional de algo tan subjetivo como los “valores”. Bernstein mismo en este libro continuó criticando esta arquitectónica y proponiendo un enfoque a la teoría social y política que rechazara la dicotomía empírica-normativa a favor de un modo de investigación que fuera a la vez empírico, interpretativo y crítico, es decir, una forma de teoría social crítica. Pero justo antes de que ofreciera su diagnóstico y su propósito a mediados de los setenta, había tomado forma una nueva incursión en la teoría normativa política, una que en general aceptaba la división de hecho-valor, rechazaba el escepticismo relativo al discurso racional sobre los valores y proponía otra división del trabajo más cooperativa entre la ciencia empírica y la teoría normativa: la teoría de la justicia de John Rawls, que se ha conservado como paradigma dominante de la teoría normativa política hasta nuestros días.

En este artículo, quiero (i) examinar la división del trabajo entre la teoría ideal y no-ideal, según se presenta en el pensamiento de Rawls; (ii) identificar algunos de los

12 Bernstein, Richard. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978. Véase especialmente la sección titulada “Los problemas de la teoría normativa”, pp. 45-51.

13 *Ibid.*, p. 45.

14 Una sólida evidencia sobre la inadecuación de la teoría política dominante en lo concerniente a la raza y sobre la subsiguiente necesidad de desarrollar una aproximación crítica más informada histórica y socioculturalmente se encuentra en: Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997; y en *Blackness Invisible*. Ithaca: Cornell University Press, 1998. Estoy en deuda con Mills por abrir muchos de los caminos argumentativos que sigo aquí, aunque las conclusiones a las que llego difieren en ocasiones de las suyas.

obstáculos que este paradigma presenta para el desarrollo de una versión adecuada de la injusticia racial, y (iii) sugiero que para superarlos tenemos que movernos en la dirección de una teoría crítica de raza.¹⁴

I

Como han sustentado Susan Moller Okin y otros, Rawls efectivamente descartó el género y la estructura familiar basada en género desde *A Theory of Justice* al designar los participantes en la posición original como “cabezas” o “representantes” de familias.¹⁵ Tras el velo de la ignorancia, no sólo el propio sexo es desconocido para uno mismo, sino que además los participantes parecen no ser conscientes de los sistemas de género sexual que han estructurado profundamente cada sociedad conocida. Así mismo, el efecto masivamente diferencial del hecho “moralmente arbitrario” de la diferencia sexual no llega a ser un punto teórico central para la justicia como equidad. Y aunque en la introducción a *Political Liberalism*, casi 20 años después (PL, xxviii; LP, 21), Rawls mencionó el género como un problema básico para nuestra sociedad, aún allí permaneció sin teorizar. Después de una segunda ronda de críticas por parte de Okin y otras feministas teóricas,¹⁶ Rawls trató el problema brevemente en una columna en la *University of Chicago Law Review*, de 1997,

Un primer llamado por una teoría crítica de la raza en la tradición de la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt fue formulado por Lucius Outlaw en su contribución a *Anatomy of Racism*. Goldberg, David Theo (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, pp. 58-82: “Toward a Critical Theory of ‘Race’”. El sentido intencionalmente amplio en el que uso el término “teoría crítica” en este artículo se deriva, aunque no se limita a ella, de esa tradición. Como deberá aclararlo el esbozo de propósitos metodológicos en la sección III, se espera que sea lo suficientemente incluyente para acomodar tensiones productivas de estudios críticos históricos, sociales y culturales que responden a diferentes nombres. Tal vez valga la pena señalar explícitamente que una teoría crítica de la raza en este sentido no se restringirá a los tópicos o metodologías de la “teoría crítica de la raza” que se ha moldeado dentro del campo de los estudios críticos legales. Véase Kimberle’ Crenshaw et al., (eds.). *Critical Race Theory: the Key Writings that Formed the Movement*. New York: New Press, 1995; y Delgado, R. & Stefancic, J. (eds.). *Critical Race Theory: the Cutting Edge*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

- 15 Moller Okin, Susan. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989. Las obras de Rawls se citarán abreviadamente en el texto como aparece a continuación: *TJ*, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971; *PL*, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993; *CP*, *Collected Papers*. Freeman, Samuel (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999; y *LoP*, *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. [En español se usaron las siguientes versiones: Una teoría de la justicia. Trad. María Dolores Gonzáles. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. Liberalismo político. Trad. Sergio René Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. N.T.]
- 16 Véase, por ejemplo, Moller Okin, Susan. “Political Liberalism, Justice, and Gender”, in: *Ethics*, Nro 105, 1994, pp. 23-43.
- 17 Mills, Charles. *Blackness Visible*, pp. 5, 152. Con esto no pretendo negar que una profunda preocupación por la justicia racial pueda haber sido parte de la motivación *detrás* del argumento de la *TJ*, sino simplemente señalar que tal punto no se discute sistemáticamente *allí* —aunque hay unas cuantas observaciones dispersas sobre raza y esclavitud—; véase, por ejemplo, las páginas 99(121), 158(186), 248(284) y 325(365), y la nota

sobre *The Idea of Public Reason Revisited* (CP, 575-615). Allí se adhiere a un principio de justicia igual para las mujeres, el cual requiere que “las esposas tengan todos los mismos derechos básicos, libertades y oportunidades que sus esposos” (CP, 597). Hace notar que la división por géneros del trabajo en la familia ha estado implicado históricamente en la negación de esta igualdad, y sostiene que tal división podría mantenerse en una sociedad justa sólo si y en caso de que fuera “completamente voluntaria” y se dispusiera de tal modo que no socavara la igualdad de libertades y oportunidades para las mujeres (CP, 600). Parece seguir —y éste es mi punto central— que en la posición original tendría que darse a tales disposiciones total consideración, y de este modo tendría que darse a las partes acceso al conocimiento de la “teoría social y la psicología humana” (CP, 601) necesario para tratar con ellas racionalmente. En síntesis, el género sexual tendría que teorizarse al mismo nivel y en igual detalle que otros ejes importantes de justicia-injusticia.

Una pregunta similar podría surgir en relación con los patrones culturales e institucionales de la dominación racial. Charles Mills ha llamado la atención sobre la sorprendente insignificancia de la discriminación racial como tema explícito (en lugar de ser un subtexto tácito) de *A Theory of Justice*, que apareció en una atmósfera política bastante cargada algunos años después de que los afroamericanos hubieran ganado finalmente su lucha de siglos por la igualdad de derechos políticos y civiles.¹⁷ Podría añadirse a esto la ausencia de cualquier discusión sostenida sobre el colonialismo en un mundo convulsionado con los gritos desfallecientes de la supremacía europeo-americana (formal). Estos, al parecer, son rasgos del mundo moderno sobre los cuales las partes en la posición original se mantienen en la ignorancia y por tanto son indiferentes a tratarlos explícitamente en el diseño de las estructuras básicas de la justicia. Pero a pesar de que las luchas en este periodo del Movimiento Estadounidense por los Derechos Civiles y la descolonización global eliminaran la mayor parte de formas de desigualdad *de jure*, se conservaron vigentes muchas formas de desigualdad *de facto* —profundamente arraigadas en las creencias y valores, símbolos e imágenes, prácticas e instituciones, estructuras y procesos de funcionamiento de la sociedad nacional y global—. Por ende, aunque ciertas formas de subordinación legalizada, como la esclavitud y la servidumbre, “se quitan” de

a pie a Martin Luther King (p. 364n.(405)) en la discusión extendida de la desobediencia civil en el capítulo VI. Varios teóricos interesados en aspectos de injusticia racial han hecho notar y, en varias formas, tratado de satisfacer esta carencia en *A Theory of Justice*, entre ellos Boxill, Bernard. *Blacks and Social Justice*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984; Goldberg, David Theo. *Racist Culture*. Oxford: Blackwell, 1993; McGary, Howard. *Race and Social Justice*. Oxford: Blackwell, 1999. Aunque algunos de los temas que sigo en esta sección y la siguiente son lugares comunes de este tipo de crítica a Rawls, mi esperanza es que la línea argumental específica que desarrollo haga útil revisarlos.

18 Rawls lo describió en esta forma en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (CP, 336). A pesar de su viraje a una concepción de la teoría política como “independiente”, continúa reconociendo el origen kantiano de ciertas ideas claves. Así, la caracterización previa en *TJ* del velo de ignorancia como “implícito, creo, en la ética de Kant” (*TJ*, 140-141; 167) se presenta nuevamente en *PL*, donde caracteriza su preferencia por un “espeso” velo de ignorancia —en el cual “las partes habrán de considerarse, en lo posible, sólo como personas morales y haciendo caso omiso de las contingencias”— como “una idea kantiana” (*PL*, 273; LP, 256). Una nota al pie a este pasaje nos devuelve a la diferencia entre un velo de ignorancia más espeso y más delgado,

la agenda política, como lo dice Rawls en *Political Liberalism* (PL, 151, n.16; LP, 152), no puede decirse lo mismo para las relaciones de raza en general, como lo reconoce en la introducción a la misma obra y como lo atestiguan los persistentes debates sobre la acción afirmativa y otras propuestas para resolver la persistente herencia del racismo legalizado. ¿Por qué, entonces, si admite que la “raza” constituye todavía uno de “nuestros problemas más básicos” (PL, xxviii; LP, 21), no se teoriza allí?

Parte importante de la respuesta, quiero sugerirlo, tiene que ver con la naturaleza de la “teoría ideal”. De concepción kantiana, la teoría ideal comienza con “agentes racionalmente autónomos” y se les permite sólo la información necesaria para llegar a un acuerdo sobre principios básicos.¹⁸ Este punto se logra, según Rawls, cuando las partes en la posición original, representada ahora como fideicomisarios simétricamente situados de ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables, conocen todos y sólo esos “hechos generales” —no particulares o personales— sobre la sociedad, es decir, las leyes, las teorías y las tendencias pertenecientes a la política, la economía, la psicología y la organización social, que se requieren para diseñar una estructura básica justa y viable. O, como Rawls también lo plantea en su libro más reciente, la teoría ideal busca construir una “utopía realista” (LoP, 6). A este respecto, concuerda con Rosseau al tomar (a) “a los hombres como son” y (b) “a las leyes como podrían ser” (LoP, 7, 13).

(a) Rawls entiende la primera frase como “las naturalezas morales y psicológicas de las personas y la forma como esa naturaleza funciona dentro de un marco de instituciones políticas y sociales” (LoP, 7). En este sentido, tomar a los hombres como son, significa

que fue elaborada en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (CP, 335-336) y que en ambos lugares se acredita a Joshua Rabinowitz. Allí se nos dice que “una doctrina kantiana apunta al velo de ignorancia más espeso posible”, impidiendo en un inicio cualquier información y luego añadiendo “sólo lo suficiente para que puedan llegar a un acuerdo racional”, garantizando así que los primeros principios de justicia sean los de los “agentes racionalmente autónomos” representados exclusivamente como “personas morales libres e iguales” sin más información que la que se requiera para llegar al acuerdo. Rawls contrasta esto con una aproximación “humeana” que permitiría inicialmente a las partes obtener plena información y luego descartar sólo lo suficiente “para alcanzar la imparcialidad en el sentido de la eliminación de la ventaja de la amenaza”. Este velo de ignorancia es más delgado que el kantiano en cuanto las partes aún tienen acceso a información sobre la configuración de la sociedad para la cual están diseñando principios de justicia. Aun si ambos enfoques condujeran a los mismos principios, escribe Rawls, “el velo de ignorancia más espeso sería preferible, sin embargo, puesto que estos principios están entonces más estrechamente conectados a la concepción de personas morales, libres e iguales”, mientras que el enfoque alternativo “oscurece cuan íntimamente estos principios se conectan a la concepción de la persona.”

19 Mills, Charles. *Blackness Visible*, p. 108.

20 De otro lado, parece evidente que los modos de pensamiento etnocéntricos han sido “hechos generales” o “tendencias generales” de la sociedad humana a lo largo de la historia conocida. Véase Hannaford, *Race*, y Davis, *Slavery*, *op. cit.* Es difícil decir si aquí hay o no “leyes generales” en funcionamiento, en particular en cuanto no puede darse un significado estable a esa noción en la teoría política, como argumentaré más adelante.

21 Como si pudiera “conservarse” en algún otro sentido, véase las opiniones divergentes sobre “The Conservation

“apoyarse en las leyes reales de la naturaleza y alcanzar el tipo de estabilidad que tales leyes permiten” (*LoP*, 12). Por consiguiente, las partes en la posición original deben tener acceso al conocimiento general relevante sobre tales leyes. Esta posición de Rawls ha sido consistente. En *TJ*, aunque el velo de la ignorancia descarta el conocimiento de circunstancias particulares personales o sociales, las partes conocen “los hechos generales sobre la sociedad humana” relacionados con la política, la economía, la psicología y la organización social. De hecho, “no hay limitaciones en la información general, es decir, en las leyes y teorías generales, debido a que las concepciones de justicia deben adaptarse a las características de los sistemas de cooperación social que deben regular” (*TJ*, 137-138; 164). Aproximadamente treinta años después, en *The Law of Peoples*, aparece la misma idea expresada en términos similares: la teoría ideal es “realista” cuando describe un mundo social que es “posible”, es decir, que es “alcanzable” a la luz de lo que conocemos sobre “las leyes y las tendencias de la sociedad” (*LoP*, 11). Pero en el trabajo final se hace énfasis sobre “cultura política” como una condición de viabilidad. Así, en *The Law of Peoples*, la sociedad civil, las tradiciones religiosas y morales que apoyan la estructura básica de las instituciones sociales y políticas, la laboriosidad y los talentos cooperativos de los miembros, así como sus virtudes políticas se mencionan como “cruciales” para la posibilidad de que una sociedad sea bien ordenada (*LoP*, 108). Del mismo modo, al conocimiento sobre economía, política y organización social, debería añadirse un conocimiento “general” relevante —hechos generales, leyes, teorías, tendencias— sobre cultura política, si las partes van a diseñar una estructura básica realista, que sea tanto viable como justa. Al mismo tiempo, sin embargo, esta forma de delimitar lo que se conoce detrás del velo de ignorancia implica que mucho del conocimiento “particular” requerido para entender y tratar con la injusticia racial no estará al alcance de las partes en la posición original —conocimiento, por ejemplo, sobre “las circunstancias particulares de su misma sociedad”, o “a cuya generación ellos pertenecen” (*TJ*, 137; 164), o “la relativa buena o mala fortuna de su generación” (*PL*, 273)—.

(b) Rawls entiende la frase de Rousseau “las leyes como podrían ser” en el sentido de “las leyes como deben o deberían ser” (*LoP*, 7), y esto también parece implicar que las construcciones de raza no tienen lugar en la teoría ideal —pues “raza” no debe ser un principio estructurador de las relaciones políticas y sociales—. Es, en suma, moralmente irrelevante. Pero, entonces, esto amenaza volver la teoría normativa irrealista a la vez que injusta. Citando a Charles Mills: “Fallar en prestar atención teórica a esta historia [de subordinación racial] simplemente reproducirá la dominación pasada, ya que las repercusiones de la supremacía blanca para el funcionamiento del Estado, las interpretaciones dominantes de la Constitución, la distribución racial de la riqueza y las oportunidades, así como la psicología moral blanca (...) no se examinan”.¹⁹ Es en este punto que la noción de “teoría no-ideal” de Rawls entra en juego. Tomando como guía los principios establecidos por la teoría ideal, se acerca al “incumplimiento” y las “condiciones desfavorables” del mundo real en un espíritu de reforma: pregunta cómo los ideales políticos “podrían alcanzarse, o encaminarse hacia ellos, usualmente en pasos graduales. Busca políticas y cursos de acción

of Races” de Du Bois expresadas por Anthony Appiah, “Illusions of Race”, capítulo dos de *In My Father’s*

moralmente permisibles y políticamente posibles así como susceptibles de ser efectivos” (LoP, 89). De este modo, aunque “las condiciones específicas de nuestro mundo en cualquier momento (...) no determinan la concepción ideal, ellas afectan las respuestas específicas a preguntas de la teoría no-ideal” (LoP, 90). ¿Funciona esta división del trabajo?

Podemos entender esto como una pregunta acerca de las fortalezas y debilidades relativas de estrategias teóricas alternativas, pues la teoría política ha sido practicada en una gran diversidad de formas, cada una con sus ventajas y desventajas particulares. Una ventaja de la estrategia neokantiana de Rawls es precisamente la “pureza” de la concepción de la justicia social que construye: los acuerdos sociales se basan en el respeto igual para personas morales libres e iguales. Las particularidades moralmente irrelevantes se excluyen sistemáticamente o, cuando es inevitable, se compensan, ya que aun en este elevado nivel de abstracción hay ciertas “impurezas” que simplemente no pueden excluirse de la teoría ideal si la “utopía” prevista ha de ser en algún nivel “realista”. Rawls ya insertó algunas de éstas en *A Theory of Justice* —por ejemplo, desigualdades de nacimiento y legado natural— y, de hecho, en *Political Liberalism* añadió a la lista la persistencia de profundas diferencias culturales e ideológicas: la teoría ideal ahora tiene que acomodar, dentro de su construcción teórica, el “hecho del desacuerdo razonable” sobre el significado y el valor de la vida humana. Y Rawls parece reconocer ahora que los argumentos feministas para añadir el sexo y el género a la lista son irresistibles. Al menos, el “hecho general” de la división biológica del trabajo en la reproducción de la especie debe ser reconocido por las partes en la posición original y así, ser acomodado de este modo en su diseño de una estructura básica con el fin de asegurar a las mujeres una libertad e igualdad sustantivas. Ahora nuestra pregunta ahora es, ¿puede decirse lo mismo de la raza? Para Rawls, creo, la respuesta tiene que ser “no”. Si “raza” en el sentido en cuestión aquí, es en el fondo una formación social, cultural y política desarrollada con propósitos de subordinar ciertos grupos a otros, entonces simplemente debe eliminarse como un elemento estructurador en una “sociedad bien ordenada”.²⁰ En la sociedad ideal habría una total ausencia de raza *en este sentido*.²¹ Una teoría tan ideal no puede estar donde se teoriza.

En sí mismo, esto no tiene que ser un problema. La teorización política siempre se ha llevado a cabo en diferentes niveles de abstracción. Aún más, no hay en mi opinión nada qué decir en contra de los niveles más elevados “kantianos” *per se*, siempre que no se los

House. New York: Oxford University Press, 1992; Outlaw, Lucius. “‘Conserve’ Races?” en: Bell, B., Grosholz, E. & Stewart, J. (eds.). *W.E.B. Du Bois on Race and Culture*. New York: Routledge, 1996, pp. 15-37; y Gooding-Williams, Robert. Outlaw, Appiah, y Du Bois’s “The Conservation of Races”, en el mismo volumen, pp. 39-56.

22 Rawls no usa la terminología “niveles” de teoría, sino “partes” (ideales y no-ideales) y “etapas” (la consecuencia de cuatro etapas). Me centraré en la primera, pero un tratamiento completo de los aspectos que presento requeriría examinar también los últimos. Mi conjetura es que se aplicarían consideraciones similares, en tanto la estructura básica de justicia ya está diseñada en la primera etapa, pero no puedo argumentar esto aquí. Véanse los apuntes de Habermas sobre la secuencia de cuatro etapas en: “Reconciliation and the Public

tome como exclusivamente válidos para sus objetos, o inclusivamente adecuados a ellos. Dado que la teoría política de Rawls se configura como empresa *en múltiples niveles*, con el propósito de encarar problemas relevantes *a uno u otro nivel*, la pregunta que debemos considerar es cómo esta estrategia *global*, en particular la dicotomía ideal-no-ideal, se encuentra a la altura de estrategias alternativas como una forma de teorizar la raza.²²

II

Para comenzar: “hechos” generales sobre el mundo social son, como podrá ver cualquiera que haya seguido las discusiones sobre filosofía postpositivista de ciencia social, difícilmente el tema poco polémico que Rawls pretende presentar. Los hechos se enuncian en lenguajes, y en tanto no haya una sola teoría general sobre la que se haya formado un consenso dentro de y entre las comunidades relevantes de investigadores en cualquiera de los dominios importantes de la vida social, los lenguajes y por ende los hechos —sin mencionar las “leyes generales”— de las “ciencias” sociales están por ser debatidos. A menos que Rawls quiera asumir una posición firme sobre, digamos, los debates de comprensión-explicación de hace un siglo —e incorpore esa posición en su liberalismo político “independiente”—, tendrá que dejar abierta la posibilidad de que la investigación social y política tiene una dimensión interpretativa ineliminable y, por tanto, los hechos generales sobre la vida social no pueden establecerse desde el punto de vista de un observador neutral o un equilibrador reflexivo.²³ Si no puede perseguirse una teoría política “realista” sin incorporar en ella el conocimiento de las características generales de los sistemas sociales a los que debe aplicarse, entonces la teoría política tendrá que involucrarse sólo en los tipos de desacuerdos histórico-interpretativos y socio-teóricos, que en su autocomprensión como teoría normativa, espera evitar. Y los enfoques interpretativos al mundo humano suelen imponer un peso mayor y diferente en los modos históricos de investigación que los enfoques positivistas o empiristas. La comprensión hermenéutica es de por sí histórica: busca comprender los fenómenos sociales como fenómenos históricos, a menudo en términos narrativos. Pero

Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, en: *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, pp. 109-131, pp. 118 y 128; y la “Reply to Habermas” de Rawls en el mismo volumen, pp. 132-180, aquí pp. 151-53.

23 Para una elaboración y defensa de este punto, véase Bernstein, Richard. *Restructuring*; y, en un contexto diferente pero relacionado, *Between Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

24 Las tensiones resultantes —así lo creo— pueden vislumbrarse en la tensión, en su *Reply to Habermas* (Respuesta a Habermas), entre su caracterización de discurso en la sociedad civil como un “omnílogo” en el que los ciudadanos debaten directamente los méritos relativos de concepciones de justicia en competencia (p. 140) y su explicación, algunas páginas después, de la justificación pública como un tipo de “consenso entreverado” indirecto: “La justificación pública se presenta cuando todos los miembros razonables de la sociedad política elaboran una justificación de la concepción política compartida insertándola en sus varias [doctrinas] comprensivas razonables... [Los] ciudadanos no examinan el contenido de las doctrinas de otros

entonces la estricta separación que hace Rawls del conocimiento de la sociedad “general” del “particular” se vuelve problemática, si, como sostienen los teóricos sociales inclinados por la hermenéutica, la información general sobre la sociedad siempre viene, aun cuando a menudo lo haga sólo de manera tácita, con un índice histórico.

Si los teóricos políticos no disponen de “hechos” libres de interpretación en la forma en que Rawls quiere, tampoco tienen “valores” libres de conflicto a su disposición. El mismo Rawls caracteriza de manera explícita los valores políticos que su concepción de justicia busca articular como pertenecientes a la cultura política pública de una sociedad histórica particular y no a algún reino ideal por fuera del mundo. Pero que, como tales, no vienen con significados fijos, transparentes, irrefutados; en lugar de ello, tienen que trabajarse de manera interpretativa desde los contextos variables, particulares, a menudo políticamente conflictuales, en los que figuran. Como resultado, los términos básicos de su concepción política no pueden más que reflejar y proyectar las formas particulares de vida y las situaciones de conflicto desde las cuales se preparan, y deben entenderse y evaluarse en relación con ellas. Por esto sus concepciones guías de “personas” con dos “poderes morales” como “libres e iguales” y “racionales y razonables”, de “bienes primarios” como “especificadores de necesidades de los ciudadanos” en una forma que proporciona una “base practicable de comparación interpersonal”, y de la “estabilidad” de una “sociedad bien ordenada”, están cargadas de interpretaciones y evaluaciones particulares —y cuestionables—. No tiene sentido suponer que podemos aislar su construcción de los conflictos de interpretación y evaluación endémicos a nuestra cultura política pública, nuestra tradición constitucional, nuestras prácticas e instituciones legales y políticas. Mejorarlas teóricamente mediante el equilibrio reflexivo o la reconstrucción racional no puede remover las huellas de sus orígenes conflictivos.

En *A Theory of Justice*, Rawls tenía claro que el método de equilibrio reflexivo no podía simplemente articular un consenso ya existente sobre valores políticos básicos, por la razón, entre otras, que tales valores siempre habían sido y seguirán siendo debatidos en la cultura política pública. En vista de la evidente profundidad de las divisiones en muchos de los aspectos de los cuales se ocupó —por ejemplo, los significados y pesos relativos de la libertad y la igualdad—, no entendió que su método del equilibrio reflexivo fuera la operación hermenéuticamente conservadora con la que los intérpretes y críticos algunas veces lo confunden. Destacó, por ejemplo, que el tipo de equilibrio reflexivo amplio adecuado a la filosofía moral podría conllevar a un “viraje radical” en nuestro sentido de justicia (*TJ*, 49; 69). Él implicaba, como lo señaló algunos años después, preguntar “qué principios las personas reconocerían y aceptarían las consecuencias cuando tuvieran la oportunidad de considerar otras concepciones plausibles y de evaluar sus bases de apoyo (...) [él] busca la concepción, o la pluralidad de concepciones, que sobrevivirían la consideración racional de todas las concepciones factibles y argumentos racionales para ellas” (*The Independence of Moral Theory*, *CP*, 289). Pero esto bien podría poner al teórico en la posición de defender una teoría moral comprensiva dentro del conflicto de interpretaciones y reconstrucciones. Y eso es algo que el reciente énfasis de Rawls en el “consenso entreverado” ahora desestima

de manera explícita.²⁴

En *Political Liberalism* y en *The Law of Peoples*, la idea de lo “razonable” sufre una dilución considerable. La preocupación preponderante en estas dos obras tiene que ver con la “viabilidad” de los ideales liberales y la “estabilidad” de las instituciones liberales frente al pluralismo cultural e ideológico. La pluralidad irreductible de las opiniones básicas sobre el significado y el valor de la vida humana hace necesario, sostiene ahora Rawls, construir una concepción de justicia puramente “política” que “permanezca libre” de “doctrinas comprensivas” de cualquier especie, incluyendo las perspectivas filosóficas generales. Esta “estrategia de evitación” traslada lo razonable a alguna distancia la noción kantiana de razón, con su cercana conexión con la idea de una crítica que someta todas las demandas de la autoridad al libre examen de la razón. El pluralismo razonable que podríamos esperar ver surgir del “ejercicio de la razón humana bajo instituciones libres” (*PL*, 55-58; *LP*, 72-75) es, en la construcción rawlsiana de una concepción de justicia “política”, en realidad reemplazada por el pluralismo *de facto* de las doctrinas comprensivas que satisfacen los requerimientos mucho más débiles establecidos por su noción revisada de tolerancia.²⁵ Como resultado, la ilustración y la crítica sólo pueden jugar un rol estrictamente restringido en una teoría normativa de este tipo, y eso también la hace un vehículo poco adecuado para teorizar sobre la injusticia racial. En mis conclusiones no puedo más que señalar hacia una estrategia teórica alternativa —y en mi opinión más prometedora—.²⁶

III

Al interpretar los lenguajes del pensamiento político, los teóricos normativos toman con demasiada frecuencia formulaciones abstractas literalmente, como si lo que se dejara de

(...). En lugar de ello, toman en cuenta y dan algún valor sólo al hecho (la existencia) del consenso entreverado razonable mismo”, pp. 143-44.

- 25 Para ver detalles de este argumento, véase mi “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, in: *Ethics*, Nro 105, 1994, pp. 44-63, y “On the Idea of a Reasonable Law of Peoples”, en: Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M., (eds.). *Perpetual Peace*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997, pp. 201-17.
- 26 Espero dar cuerpo a esta alternativa en futuras publicaciones; la discusión aquí se mantiene en el nivel de requerimientos metodológicos abstractos.
- 27 Esta es en esencia la estrategia que recomienda Charles Mills en *The Racial Contract*.
- 28 Véase Honneth Axel. *The Struggle for Recognition*. Traducido por J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. [En español se usó la siguiente versión: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997. N.T.]
- 29 Butler, Judith. *Excitable Speech*. New York: Routledge, 1997, p. 89. Su posición es elaborada de manera interesante, aunque se conserva en esencia, en: Butler, J., Laclau, E. & Žizek, S. *Contingency, Hegemony,*

decir dejara de significarse; descuidan ocuparse de cómo funcionan realmente los términos claves en la multiplicidad de los contextos en los que los autores y sus audiencias los ponen en uso, o de qué se considera en la práctica condiciones de satisfacción y aceptabilidad de las demandas que emplean. Tienden también a desestimar que las normas generales siempre se entienden y se justifican con la mirada sobre algún rango de situaciones estándares y casos típicos que se asumen como apropiados, y que si ese rango cambia, entonces también lo harán las interpretaciones y justificaciones de esas normas, las interconexiones conceptuales y las razones de garantía que se consideren relevantes para ellas. De otro lado, el reconocer que los ideales y principios de justicia, no obstante lo abstracto de su forma, siempre vienen con preinterpretaciones llenas de contenido que se derivan de sus ubicaciones no sólo en sistemas de pensamiento, sino también en formas de vida, no nos compromete al puro localismo. En el caso en cuestión de la complicidad del liberalismo con la esclavitud racial, por ejemplo, a muchas de las ideas implicadas en las justificaciones de la esclavitud se les dio también interpretaciones más inclusivas en los mismos contextos culturales como las versiones dominantes de exclusión que se subrayaron en la sección I. Es decir, aquellos contextos también proporcionaron recursos para argumentos contra la esclavitud con razones filosóficas o religiosas, incluyendo argumentos cuyo propósito era que los derechos básicos de todos los seres humanos como tales lo impidían. Podría decirse, entonces, que había significados en competencia —redes de conexiones interferenciales, rangos de situaciones normales y casos típicos— que en parte coinciden y en parte divergen, pero están lo suficientemente interrelacionadas para hacer que las discrepancias sean verdaderas discrepancias y no sólo rumores de insatisfacción incommensurables. Y podría entonces entenderse el trabajo de los críticos —y de los teóricos críticos— como un esfuerzo continuo por reentrelazar esas conexiones y redefinir esos rangos para promover versiones más genuinamente inclusivas. Al hacer esto, ellas adoptan la perspectiva interna de participantes reflexivos e invocan pretensiones de validez trascendentes al contexto, de ideales supuestamente universales para sostener que han sido traicionadas, que las formulaciones existentes, aunque expresadas en términos formalmente universales, son en realidad excluyentes.²⁷

Desde esta posición, la búsqueda de una teoría de justicia genuinamente inclusiva es un esfuerzo sin término, constantemente renovado en el repensar las normas básicas supuestamente universales y remoldear sus incorporaciones para incluir lo que, en sus limitadas formas históricas, injustamente excluyen. Lo que generalmente guía este esfuerzo son las luchas por el reconocimiento de aquéllos a quienes las normas en sus versiones establecidas no logran reconocer.²⁸ Y la forma intelectual que asumen es la contestación continua de articulaciones esencialmente contestables de las demandas universales de justicia. Judith Butler lo plantea de la siguiente manera: “las versiones parroquiales y provisionales de universalidad” codificadas en la ley en cualquier tiempo dado nunca agotan “las posibilidades de lo que podría significar lo universal”.²⁹ La contestación proveniente de sujetos excluidos bajo definiciones y convenciones existentes es crucial para “la continua elaboración del universal mismo”, pues “ellas se apoderan del lenguaje [de lo

Universality. London: Verso, 2000. [En español se usó la siguiente versión: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

universal] y lo ponen en movimiento una ‘contradicción performativa’, demandando estar cubiertos por [ella] y por ende exponiendo el carácter contradictorio” de las formulaciones convencionales.³⁰ Aquí Butler capta la importante idea de que la posibilidad de retar las representaciones supuestamente universales es inherente a esas mismas representaciones, o más precisamente, en sus demandas que trascienden el contexto, y de que históricamente esa posibilidad ha sido explotada al máximo por grupos que, aunque sin derecho bajo las formulaciones existentes de lo universal, sin embargo apelan a él al formular concepciones de justicia más inclusivas.

Vista bajo esta luz, como parte —aunque una parte reflexiva— de los procesos históricos de emancipación, la teoría normativa evidentemente no es “independiente” en ningún sentido fundamental. Y, como lo han puesto en evidencia los efectos de choque de las genealogías de Foucault, las metanarrativas familiares de la ilustración de los principios universales descubiertos en el origen de la modernidad no logran reconocer la impureza de las demandas que se han hecho históricamente en nombre de la razón pura. Del mismo modo, hay una necesidad por “historias del presente” críticas, cuyo propósito sea alterar nuestras autointerpretaciones examinando las genealogías reales de ideas y principios de razón práctica aceptados.³¹ Esto distingue los enfoques críticos de la teoría moral y política de enfoques como el de Rawls, que buscan construir normas de justicia fundamentales a partir de las “convicciones establecidas” de nuestra “cultura política pública” por medio de un “equilibrio reflexivo”. Las historias críticas ponen al descubierto que los valores políticos a partir de los cuales el liberalismo político busca construir una concepción política de justicia siempre han sido y aún son profundamente rebatidos, a menudo ferozmente, y generalmente en conexión con asuntos de poder, deseo e interés. Y ellos nos hacen conscientes de que los muy variados principios, ideas, valores y normas, a menudo en conflicto, que se han tomado para expresar las demandas de justicia no pueden ser comprendidas o evaluadas de manera adecuada sin entender eso y cómo los elementos de los contextos y situaciones en los que se postularon entraron en ellas.³²

No es sólo este “contexto de orígenes” lo que la teoría normativa contemporánea deja en buena parte sin examinar, sino también el “contexto de aplicaciones”. La diferenciación que Rawls y otros extraen entre la teoría ideal y no-ideal aísla la teorización política, al

N.T.]

30 *Ibid.*

31 Véase Bernstein, Richard. “Philosophy, History, and Critique”, en: Bernstein, Richard. *The New Constellation*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, pp. 15-30.

32 Bernstein plantea puntos similares en relación con la apropiación de Rawls que hace Rorty en *The New Constellation*, pp. 238-249.

33 Éste es el enfoque general a la injusticia racial planteado por teóricos liberales como Bernard Boxill, Ronald Dworkin, Gertrude Ezorsky, Thomas Nagel y Judith Jarvis Thompson, entre otros. Una reciente y valiosa elaboración de éste es la de Amy Gutmann “Responding to Racial Injustice”, en: Appiah, K. Anthony & Gutmann, A. *Color Consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 106-78.

menos en un inicio, del desorden de la realidad política. Las incursiones subsiguientes en la teoría no-ideal tienen con mucha frecuencia un valor muy limitado debido a su conexión suelta, *post hoc*, con el trabajo empírico. Específicamente, las discusiones sobre la raza que siguen esta estrategia suelen terminar como discusiones sobre la acción afirmativa en el sentido más amplio: ya que ahora la igualdad de derechos civiles está bien establecida, las “condiciones desfavorables” en cuestión son las desigualdades sustanciales que constituyen la persistente herencia de siglos de opresión y discriminación legalizadas.³³ Entonces, por supuesto, tiene que juzgarse cualquier medida, política o programa compensatorio propuesto desde un punto de vista a la vez pragmático y moral, pues éstos se presentan como medios prácticos al fin deseado de eliminar o reducir tales inequidades. Por consiguiente, el caso para cualquier medida compensatoria concreta debe hacerse no sólo “en principio”, sino “en consideración de todas las cosas”, esto es, tiene que tener en cuenta las consecuencias y efectos secundarios empíricamente posibles, los costos y los beneficios, las ventajas y desventajas comparativas frente a posibles alternativas, la viabilidad política, la eficacia a largo plazo y así sucesivamente. Por esta razón la teorización no-ideal de este tipo regresa la teoría normativa política hacia la realidad social empírica que comenzó abstrayendo e idealizando. Pero —y ésta es mi tesis central aquí— no hay medios teóricos al alcance para cubrir la brecha entre una teoría ideal ciega al color y la realidad política codificada en color, pues el enfoque de la teoría ideal no proporciona una mediación teórica *entre* lo ideal y lo real —o más bien, que la mediación que proporciona suele ser sólo tácita y siempre drásticamente restringida—.

En este último punto, lo que Habermas sostiene en *Between Facts and Norms* como verdadero de la teoría legal se sostiene *ceteris paribus* de la teoría normativa política también —es decir, que siempre se basa en presupuestos implícitos de trasfondo extraídos de alguna preinterpretación de las estructuras, la dinámica, los potenciales y peligros de la sociedad contemporánea—. ³⁴ Estas “imágenes” o “modelos” implícitos de sociedad entran tácitamente en construcciones normativas-teóricas y a menudo juegan un papel encubierto en lo que parecen ser discrepancias puramente normativas. Las diferencias pronunciadas en la teoría normativa —por ejemplo, las que separan a los liberales clásicos de los del bienestar social, o las que dividen a ambos de sus críticos socialistas, feministas radicales o postcolonialistas— a menudo se convierten en discrepancias sobre los “hechos” que se asumen, tanto implícita como explícitamente, en relación con mercados, clases, roles de género, relaciones globales y demás. Y como sabemos por la historia de la teoría, cambios

34 HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Traducido por W. Rehg. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, cap. 9, “Paradigms of Law”. [En español se usó la siguiente versión: *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. N.T.]

35 No quiero implicar aquí que el conocimiento “contraintuitivo” no podría venir también de “iniciados” críticos, como lo expone Michael Walzer, por ejemplo, en *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988.

36 Por cierto, los teóricos críticos de la raza, desde Du Bois, han trabajado generalmente en formas interdisciplinarias, pero su trabajo ha sido en gran parte ignorado por la teoría política dominante. Así que este artículo podría constituir además un argumento para cambiar el canon.

significativos en el pensamiento suelen presentarse como resultado de desafíos precisamente a lo que se ha dado sentado previamente como los hechos naturales, inalterables de la vida social —distribuciones estructuradas por clase del producto social, divisiones del trabajo por género, jerarquías de privilegios sociales basadas en la raza, definiciones étnico-culturales de afiliación política, y similares. Estas consideraciones imponen la idea de que tales interpretaciones, imágenes o modelos de sociedad, que siempre están en funcionamiento, aunque por lo general sólo de manera táctica, en la teorización normativa, tienen que convertirse en un tema explícito si los teóricos políticos esperan evitar la exaltación de preinterpretaciones intuitivas de sus contextos sociales en ideales universales. Pero la teoría política tendría entonces que combinar de alguna manera el conocimiento intuitivo desde la perspectiva del “iniciado” con el conocimiento contraintuitivo desde la perspectiva del “ajeno”, en ambos sentidos del observador y el excluido.³⁵ Tendrían que unirse los intentos constructivos y reconstructivos de la teoría normativa a los intentos interpretativos, analítico y explicativos de la historia y con base empírica, y a los intentos prácticos de la crítica cultural y social. Dada la institucionalización existente de la investigación y la academia, tendría que volverse interdisciplinaria hasta el núcleo.³⁶ Y esto significa que la teoría normativa tendría que convertirse en un *momento interdependiente* —no independiente— *de una incursión crítica mayor*, es decir, tendría que proseguirse en una forma autoconscientemente interdisciplinaria y mantenerse teóricamente receptiva no sólo a las luchas políticas de la época, sino también a los desarrollos contemporáneos en los estudios históricos, sociales y culturales. Al menos tendría que hacerlo si esperara tener algo de interés que decir sobre la injusticia racial.
